

Introducción

El Perú de 1985 presentaba uno de los panoramas políticos más complejos de la Guerra Fría en América Latina. En un mismo sistema político coexistían la izquierda socialista de mayor presencia política continental —Izquierda Unida (IU)—, el partido reformista más importante en el poder —la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA)— y el movimiento armado más violento de América del Sur —Sendero Luminoso (SL)—. A ellos se sumaría, desde 1987, una derecha que recomponía fuerzas alrededor de nuevos mensajes, encabezada por el Movimiento Libertad, liderado por el escritor Mario Vargas Llosa.

En cada uno de estos partidos, las ciencias sociales ocupaban —al menos, formalmente— un lugar destacado. En el APRA e IU, economistas, sociólogos y antropólogos mantenían puestos claves en sus comisiones de Plan de Gobierno, guiados por la convicción de que estaban listos para gobernar el país. En IU, los dirigentes provenientes de las ciencias sociales eran numerosos, también lo fueron en su representación parlamentaria y municipal. Dos de los principales asesores del joven presidente Alan García (1985-1990), Carlos Franco —psicólogo social y exasesor del gobierno militar de Juan Velasco Alvarado— y Daniel Carbonetto —economista uruguayo cercano a la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)—, fueron influyentes en la toma de decisiones, como fue el gesto de no pagar la deuda externa peruana en 1987. Por su parte, el jefe del Plan de Gobierno de Izquierda Unida en 1985 —el economista y profesor universitario Javier Iguiñiz— integró en su equipo técnico a sociólogos de izquierda¹.

De otro lado, la derecha política, desalojada del poder por los militares en 1968 y derrotada en sucesivas elecciones —las municipales de 1983 y las presidenciales de 1985—, se encontraba en repliegue ideológico luego del impacto de las reformas del Gral. Juan Velasco Alvarado, principalmente, la reforma agraria de 1969. Sin embargo, a inicios de 1980 empezó, poco a poco, a reagrupar sus fuerzas alrededor de un puñado de ideas económicas elaboradas por un instituto de investigaciones sociales (*think tank*) —Instituto Libertad y

¹ Rolando Ames (comisión de Estado y Sociedad), Roberto Miró Quesada (comisión de Cultura), Sinesio López (comisión de Estado y Sociedad) y Alberto Adriánzén (comisión de Estado y Sociedad). Véase Izquierda Unida (1985, p. 168).

Democracia (ILD)—, dirigido por el economista neoliberal formado en Suiza, Hernando de Soto, autor del *best seller* *El otro sendero* que, en 1987, alcanzó la mayor resonancia internacional al ser mencionado favorablemente por el presidente norteamericano Ronald Reagan durante su presentación ante la 42.^a Asamblea Internacional de las Naciones Unidas.

En el otro extremo del espectro político, es importante señalar que una parte importante del núcleo fundador del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso surgió y se consolidó en Ayacucho, en la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (UNSCH). Esta institución fue reabierta en 1959, luego de más de un siglo de inactividad, en medio de un ambiente de entusiasmo desarrollista de inspiración indigenista. Entre sus nuevas carreras se estrenaba una: Antropología (diseñada por Luis E. Valcárcel y José María Arguedas), que tuvo la clara misión de investigar y proponer alternativas de desarrollo rural para la población campesina de la región sur central del país. Por lo demás, los dirigentes de Sendero Luminoso se autopercibían como los portadores de la única ciencia social verdadera, el marxismo-leninismo-maoísmo, desarrollado por su líder máximo, el profesor universitario de filosofía Abimael Guzmán Reynoso, a quien luego denominaron «presidente Gonzalo» y consideraban la «cuarta espada» del marxismo mundial, en la misma constelación de Marx, Lenin y Mao Tse-Tung.

Así, trascendiendo los marcos estrictamente académicos y profesionales, hacia la década de 1980, un conjunto de conocimientos —e ideologías— desarrollados por las diferentes ciencias sociales llegó a permear en distintos grados, tanto a la sociedad como al Estado. Pero el avance de la antropología y las ciencias sociales en Perú no se explica solo por la dinámica endógena de sus diferentes disciplinas alrededor de sus propias teorías y paradigmas, sino también por las tensiones que el Estado y la sociedad introdujeron —entre las décadas de 1940 y 1980— en su desarrollo, perspectivas y agendas de investigación.

El objetivo de este libro es plantear una historia intelectual precisa de esa mutua influencia, que tuvo diversos protagonistas y momentos políticos en el desarrollo de la antropología en América Latina. No intento narrar una historia lineal de influencias conceptuales y teorías destacadas. Tampoco busco designar *genealogías* intelectuales canónicas, defender *prestigios* institucionales, *descendencias* temáticas o *linajes* de autores renombrados, ni pretendo dar cuenta de todas las disciplinas de las ciencias sociales por igual. Más bien, enfocándome en la antropología, aspiro a ofrecer un conjunto de indagaciones históricas que me parecen urgentes y pertinentes al día de hoy, 80 años después de inaugurada la enseñanza y la investigación de antropología en el Perú, la más antigua de los países andinos.

La hipótesis de lectura de este trabajo parte de la premisa de que la antropología en el Perú surge y se desarrolla en el contexto global de expansión de las economías capitalistas de exportación, que aceleró el paulatino resquebrajamiento del régimen agrario de haciendas en América Latina, y que posibilitó una nueva discusión sobre el problema indígena y campesino. En esa coyuntura mundial, los nuevos letrados antropólogos elaboraron una representación de sus «otros nacionales», monopolizando sus voces y aspiraciones, que resultó en la construcción discursiva de tres ficciones conceptuales: el indio, el campesino y el cholo. Fue así que la antropología se enfrentó a procesos largamente anhelados (la reforma agraria de 1969), a acontecimientos inesperados como la insurgencia armada de Sendero Luminoso en 1980 y quedó desconcertada por la revolución cultural que provocó la presencia de millones de migrantes andinos en las ciudades. Delinearon para ese fin imágenes opuestas de la sociedad rural, cuya dinámica se movía entre el conservadurismo político del indígena, la estabilidad de sus jerarquías étnicas, la abierta confrontación campesina contra el sistema de opresión feudal en el campo, y el tránsito cultural de «indios» a «mestizos». Compusieron para ello un tipo de antropología pública que mediaba entre el Estado y las clases subordinadas; y otorgaron voz y cuerpo en sus monografías y ensayos etnográficos, a ese inmenso repositorio de historias, luchas y experiencias que era la población andina.

Precisamente, en los cinco capítulos de este libro, busco problematizar ciertas escenas históricas para indagar las ambivalencias de la relación entre antropología y poder en el Perú de los años 40 y 80, alrededor de la representación de estas tres ficciones conceptuales. Para enfrentar los desafíos interpretativos que envuelven estas ficciones, me planteo las siguientes preguntas:

- 1) ¿Qué tipo de relaciones se establecieron entre la antropología, el Estado y la sociedad, entre las décadas de 1940 y 1980, que hicieron que el Perú ostentara el universo de científicos sociales más a la izquierda del continente —quizá a la par de México, Brasil o Argentina—, donde fue difícil establecer un campo intelectual que distinguiera con nitidez las fronteras entre «académicos» e «intelectuales comprometidos»?
- 2) ¿Por qué en el Perú, la antropología o, más precisamente, determinados antropólogos, como Luis E. Valcárcel (1891-1987), José María Arguedas (1911-1969), José Matos Mar (1921-2015) o Carlos Iván Degregori (1945-2011), tuvieron una presencia en la opinión pública impensada en otros países de la región y llegaron algunos a convertirse en gurús, oráculos o caudillos culturales, cuya opinión era requerida en cada coyuntura que

se consideraba trascendente para el Perú, incluso si los hechos —materia de consulta— caían fuera de los marcos de la antropología e incluso si, más tarde, sus recomendaciones resultaran, por lo general, ignoradas y sus predicciones, con frecuencia, no se cumplieran?

- 3) ¿Qué papel —si cabe alguno— jugó la antropología en definir la representación intelectual de los cambios y el rumbo cultural del Perú entre los años 40 y 80? O, si invertimos la pregunta, ¿qué rol cumplió la sociedad —en sus heterogéneos y discontinuos procesos de modernización— en definir el perfil y las agendas académicas y políticas de la antropología?
- 4) ¿En qué medida la antropología contribuyó a construir determinada comprensión de lo que se entendió como los problemas del Perú contemporáneo; a levantar ciertas visiones del país, ya sea como una sociedad «subdesarrollada», «dual», «tradicional», «semi-feudal», «colonial» o «moderna», muy distinta de la antigua visión intelectual hispanista y oligárquica, y a la creación de un nuevo sentido común, entre importantes sectores de la opinión pública, alrededor de ciertos temas?
- 5) ¿Por qué en plena crisis de la década de 1980 se preguntaron con cierto pesimismo sobre la supervivencia cultural del mundo andino, alarmados por el avance etnocida de la modernización capitalista en la sociedad rural o por la persistencia de tradiciones autoritarias de origen colonial, que los llevó en más de un caso a posturas críticas a la modernidad occidental, que se exponían como gestos intelectuales que rozaban la resistencia ideológica antimoderna?

Varios fueron los diagnósticos. Desde el indigenismo, se sostuvo que los pueblos indígenas jugaron un papel fundacional en la construcción del Estado-nación. El maoísmo antropológico insistió en que una revolución armada de base campesina tomaría el control de las ciudades y el Estado, e instauraría una nueva sociedad igualitaria. También estuvieron los antropólogos que abandonaron el plácido estudio de las comunidades indígenas para instalarse en el vértigo caótico de las ciudades y narrar con optimismo la emergencia de una epopeya cultural protagonizada por millones de campesinos que migraban masivamente de la sierra andina a las ciudades. Hasta entonces, las urbes habían sido imaginadas por el indigenismo radical como los últimos reductos de la cultura criolla, refugio de una aristocracia urbana en decadencia y su «arcadia colonial», como se lee en los ensayos *Tempestad en los Andes* (1927) y *Lima la horrible* (1964). El nuevo relato antropológico propuso en los años 80, en pleno momento posoligárquico, que se estaba

forjando en las ciudades una propuesta alternativa de modernidad, esta vez «andina» y «popular», que alumbraba una inédita «ciudadanía plebeya», opuesta al desgastado modelo cultural homogeneizador y occidentalizante de las élites criollas tradicionales.

Por una historia del indigenismo antropológico en el Perú (y América Latina)

Estos temas se inscriben en el interés de reflexionar históricamente sobre el desarrollo de la antropología y las ciencias sociales, entendidas como *comunidades epistémicas*, de acuerdo con la noción sugerida por Karin Knorr Cetina (1999). El núcleo central de la antropología en América Latina se centró en el estudio de sociedades clasificadas como «periféricas», en «vías de desarrollo» y «tercermundistas». Esta preocupación convocó tanto a historiadores de la ciencia y del desarrollo como a los mismos antropólogos, sensibles a sus propias genealogías históricas y linajes disciplinarios².

Se podría decir que la antropología en el Perú se vio enfrentada a la necesidad de resolver el dilema de cómo diagnosticar y dirigir los cambios culturales que resultaban de los heterogéneos procesos de modernización de la sociedad rural en el siglo xx. Los antropólogos creyeron que, con sus diagnósticos y propuestas políticas, se podía dejar atrás el *impasse* de siglos de «subdesarrollo económico», «colonialismo interno», «dominación étnica» y «racismo colonial»; todas ellas «taras históricas» que impedían a los Estados republicanos consolidar una verdadera integración de los pueblos indígenas a la vida nacional y fundar, ahora sí, una ciudadanía plena y una modernidad propiamente andina y latinoamericana. Fue este el *mandato pastoral* de la antropología.

Lo que se necesitaba, en primer lugar, era una operación historiográfica: la nacionalización «indígena» de la historia peruana. Esta disyuntiva podría traducirse del siguiente modo: ¿cómo edificar una nueva narrativa histórica en clave antropológica que coloque a las poblaciones indígenas como protagonistas de su propia modernidad y que, al mismo tiempo, explique las ambivalencias de sus permanencias y cambios culturales? Las respuestas a este dilema fueron distintas. Aunque podría dar la impresión de que ordenamos esta historia en una sucesión cronológica sin fisuras, en realidad, quiero mostrar la variedad temática de la antropología y sus tensas conexiones con los

² Al respecto, pueden revisarse Merkel (2018), Foks (2016), Tilley (2011), Asad (1993), Cooper (2004) y Cardoso de Oliveira (2000).

cambios sociales de la segunda mitad del siglo XX. Se inicia cuando, en la década de 1940, la naciente antropología peruana delineó su primera agenda de docencia e investigación bajo el eco del indigenismo mexicano. Asumió el lenguaje teórico del culturalismo antropológico norteamericano (en el auge de la guerra fría en América Latina), pero con cierta tensión con la trama política y moral del indigenismo literario y político, que en décadas previas había logrado hegemonizar el debate intelectual, bajo el auspicio ideológico de José Carlos Mariátegui, en las páginas de la revista *Amauta* e implementado por su principal organizador intelectual, Luis E. Valcárcel.

La disciplina se vinculó una década después (1950-1960) a las vertientes culturales de las teorías desarrollistas y de modernización —en menor medida, a la corriente lévi-straussiana del estructuralismo—, y se sumó, en las décadas de 1960 y 1970, a las críticas que dependentistas y marxistas hicieron a la interpretación dualista —tradición versus modernidad— de la estructura social latinoamericana. En las dos últimas décadas (1990 y 2000), ya en un ambiente intelectual y político posindigenista y de crisis de los populismos integracionistas latinoamericanos, ha participado en las discusiones sobre las posibilidades de comprender el mundo global desde la perspectiva del desarrollo intercultural³.

Sin embargo, este proceso intelectual no ha seguido un camino lineal ni evolutivo. Por el contrario, pese a las diferencias teóricas e ideológicas de sus protagonistas, la antropología en el Perú persiguió en el tiempo una agenda común en la reiteración de su tema de estudio: el estudio etnográfico de las rupturas y continuidades en la reproducción de la «cultura andina», y logró acumular en pocos años un amplísimo corpus etnográfico y etnohistórico sobre su principal forma de organización social: la comunidad campesina⁴.

Usualmente, la simbiosis entre indigenismo y antropología en el Perú ha sido tomada como inevitable. No obstante, es necesario situarla en el contexto de las inquietudes políticas que tuvo el indigenismo en América Latina, y reflexionar hasta qué punto este proyecto logró moldear sus interrogantes, impregnar sus debates e incentivar sus agendas de investigación. Pese a especificidades y diferencias nacionales, lo cierto es que la naciente antropología en América Latina inicia una primera gran etapa en 1910 en México, y, en Perú, en 1942. Profundizó, luego de la Segunda Guerra Mundial, un nuevo ciclo en la antigua disputa —esta vez, en clave etnográfica— por la representación retórica de la alteridad del «indio» americano, como ocurría simultáneamente —aunque en

³ Véase Cadena (2008).

⁴ Sobre esta discusión, la bibliografía es amplia. Priorizamos aquí a los siguientes autores: Pajuelo (2001), Urrutia (1992) y Mossbrucker (1991). Para América Latina, véase Peña (1997 y 2001).

un contexto poscolonial—en África, Oceanía y Asia. En estos continentes, una nueva antropología crítica de posguerra discutía ácidamente la validez de las nociones coloniales de «sociedad tribal», «sociedad de castas» o «sistema de linajes», que fueron diseñadas anteriormente como categorías de control y gobierno, por la antropología al servicio de los Imperios británico y francés, respectivamente⁵.

El punto de partida para situar este libro es asumir que la historia intelectual de la antropología en el Perú y América Latina debe ser comprendida como el desarrollo de un *saber periférico* que buscó, a su vez, remediar los *impasses* de nuestra *modernidad periférica* (capitalista, no lo olvidemos). Pero este proceso tuvo ciertas particularidades históricas: no fue una disciplina que dependió exclusivamente de los vaivenes teóricos de las corrientes antropológicas euroamericanas, pero tampoco elaboró de forma autónoma sus propias teorías y paradigmas⁶. Una perspectiva historiográfica sensible a los procesos de recepción y apropiación intelectual precisaría, más bien, que fue una antropología «híbrida» o «mestiza», si cabe el término; vale decir, una comunidad académica que estuvo siempre conectada a las redes intelectuales de la antropología euroamericana, aunque tensionada tanto por las demandas políticas estatales como por sus tradiciones intelectuales, en particular, con el indigenismo. Fue bajo la influencia de esta corriente ideológica que la antropología se conectó pronto con los dilemas populistas y nacionalistas de construcción e integración estatal del siglo xx.

En todos los casos, la antropología —ya sea culturalista o marxista— asumió de forma ambivalente la carga de prejuicios etnocéntricos del lenguaje de la modernización de la sociedad rural. El supuesto era que América Latina era una región tradicional y, por tanto, su eslabón más débil, los indígenas, eran el motivo de su atraso. La receta, entonces, era obvia: había que modernizarlos. El dilema para la antropología no fue cuestionar esta ideología del desarrollo. Su disyuntiva fue, más bien, escoger entre las distintas opciones teóricas disponibles, para definir cuál era la ruta técnica más segura para lograr la ansiada *modernización* del indígena o el campesino. La modernización ofrecía la posibilidad de un mundo en el que ni la «raza», ni el «estamento», ni el estatus político, ni la adscripción étnica, limitarían el progreso. Lo que faltaba en este discurso meta-histórico era el presente, con su dinamismo y sus posibilidades. Y fue la antropología, en sus distintas variantes, la que ofreció en sus reiteradas monografías escritas desde el presente etnográfico el enlace temporal entre el pasado estamental y el futuro del desarrollo.

5 Sobre este punto, pueden revisarse Tilley y Gordon (2010), Appadurai (1986), Asad (1993), Cooper (2004), Mafeje (1971), Feierman (1993) y Pels y Salemink (1999).

6 Para una discusión pertinente al respecto, puede consultarse Krotz (1993).

Visto así, la tarea de la antropología indigenista y desarrollista era clara: encauzar hacia una soñada modernidad a los indígenas, sacándolos de su aislamiento tradicional, pero, sobre todo, modificando —aculturando, para ser más preciso— aquello que se concebía como sus prácticas culturales premodernas y tradicionales. Leído desde el presente todas las formas de modernización caen bajo sospecha por su arrogancia teleológica y etnocéntrica. Pero aún queda la intriga. ¿Cómo fue posible que ideas tan imprecisas levantaran pasiones intelectuales tan fuertes entre las décadas de 1940 y 1980? ¿Cómo así tantos antropólogos presumiblemente inteligentes cayeron infectados por puntos de vista tan claramente estériles? ¿Cómo fue factible que teorías y métodos ahora tan rechazados pudieron parecer tan razonables a antropólogos razonables?

Lo cierto es que el indigenismo latinoamericano diseñó e institucionalizó la ideología racial del mestizaje, lo que permitió que distintas élites, en distintas coyunturas nacionales, apelaran a ese lenguaje para justificar su presencia hegemónica, identificándose como «mestizas» y, definiendo al «Otro», al indio, como objeto de su control e intervención técnica. La antropología en América Latina vino a ocupar, entonces, un lugar destacado en la ejecución de políticas públicas modernizadoras y en la elaboración de un nuevo discurso moral de construcción nacional, pues se le asignó la tarea de promover una nueva ciudadanía y facilitar la urgente integración cultural y política del *indio*, históricamente postergado de la nación criolla (Miller, 2008).

Para ello se propuso implementar una nueva forma de conocimiento científico aplicado. La oportunidad política se presentó con las necesidades estatales del México posrevolucionario⁷, pero desbordó pronto ese país y, en muchas partes de América Latina, se articuló a otras propuestas estatales de «revolución cultural» que buscaban modernizar la mentalidad, los hábitos culturales y el modo de vida de la población indígena. En lo esencial, esta «revolución cultural» aspiraba a formar un «hombre nuevo», racialmente mestizo, culturalmente nacionalista y políticamente ciudadano. En lo sustancial, la antropología indigenista representó en América Latina una formulación no-india de lo que se calificó como el «problema indígena». Fue una visión *urbana* de lo *rural*, en tanto expresaba el esfuerzo intelectual citadino por invertir los contenidos del imaginario nacional: ya no desde la cultura criolla y oligárquica, sino, esta vez, desde los propios *márgenes* de la modernidad. El nuevo molde de lo *moderno* se produciría desde la zona cultural periférica de la *raza indígena*⁸.

7 Véanse Dawson (1998) y Knight (1990).

8 Véanse Kristal (1991b) y Coronado (2009).

Sin embargo, entre las décadas de 1950 y 1980, esta incipiente antropología indigenista fue modificando sus planteamientos y también sus vínculos con el Estado. Su enseñanza se expandió, institucionalizó y profesionalizó en las universidades latinoamericanas, mientras se iban abriendo paso en las ciencias sociales de la región otros enfoques alternativos y críticos al indigenismo, como la teoría de la dependencia, el marxismo y las propuestas estructuralistas de la CEPAL (Stavenhagen, 2010). Estos otros enfoques transformaron la comprensión antropológica de las relaciones de poder existentes entre el Estado, el capitalismo y las poblaciones indígenas, no libres tampoco de visiones estereotipadas y prejuiciadas sobre los indígenas, ahora interpretados bajo el prisma de la «cuestión agraria» o como «movimientos campesinos», facilitado por la sustitución de la noción de *cultura* por la de *clase*.

Si bien la producción de estas nuevas perspectivas tuvo dimensión latinoamericana, su recepción tuvo ritmos y tonalidades nacionales diversas, como en México, Perú y Brasil. Por ejemplo, vía la tesis del «colonialismo interno», cuyo impacto fue importante en México (Lomnitz, 2007), o la propuesta de las «fricciones inter-étnicas», que consolidó una escuela de antropología histórica significativa en Brasil (Cardoso de Oliveira, 1963; Pacheco de Oliveira, 2018; Peirano, 1991). También propició una antropología histórica de orientación marxista, conocida en Estados Unidos como la escuela de «economía política», que se interesó por las interconexiones históricas de los campesinos con el capitalismo y el sistema mundial⁹.

Simultáneamente a la emergencia de estas propuestas, el propio modelo populista de integración nacional que sostuvo políticamente al indigenismo ingresó, en la década de 1960, a una profunda crisis política, sobre todo en México. Esto socavó la legitimidad de la antropología aplicada, que, en su versión de la «aculturación», era promovida por antropólogos internacionalmente influyentes, como los mexicanos Manuel Gamio y Gonzalo Aguirre Beltrán, cuyas propuestas se irradiaron por toda América Latina a través del trabajo de difusión del Instituto Indigenista Interamericano (Giraudo, 2009) y, en Perú, por el Instituto Indigenista Peruano (IIP) y, a su modo, por el Proyecto Vicos de antropología aplicada. Esta coyuntura facilitó el declive de la hegemonía que hasta entonces poseía la tradición culturalista en la formación de los departamentos de antropología en la mayoría de universidades de América Latina¹⁰, que tanto

9 Véase Roseberry (1989, 1995a y 1995b).

10 Salvo Brasil, donde los intercambios fueron más variados, especialmente con la tradición francesa. Véase Correa (1987).

había influenciado en lecturas, planes de estudio, proyectos de investigación, intercambios culturales y libros de texto.

Al tiempo que se renovaban las formas de enseñanza y los estilos de practicar la antropología en América Latina¹¹, se inicia también en la región el agotamiento del modelo y la agenda indigenista, que mostraba la distancia cada vez mayor que tenía con la agenda —ya no tan oculta ni incipiente— de los propios actores y movimientos indígenas. Aun cuando este proceso de descolonización intelectual se hizo explícito en 1968 —con las denuncias del etnólogo francés Robert Jaulin en el xxxviii Congreso de Americanistas celebrado en Stuttgart y, luego, con la I Declaración de Barbados de 1971—, solo logró consolidarse 20 años después, con la crisis del desarrollismo integracionista. Esto creó una situación que el antropólogo Bruce Albert (1997) denominó con acierto «post-malinowskiana»; esto es, un escenario donde los antropólogos pierden el monopolio de la representación etnográfica de los pueblos indígenas y logran reubicarse, luego, en una situación más horizontal con su habitual «objeto de estudio», ya sea como testigos, acompañantes o activistas aliados que defienden los derechos de las poblaciones y organizaciones indígenas: una suerte de antropología colaborativa (Turner, 2004).

Las organizaciones indígenas, por su parte, luego de un lento camino de aprendizajes, lograron reinventar sus discursos históricos e imágenes etnográficas, producidas esta vez por sus propias élites intelectuales —muchas veces, formadas en antropología—; elaboraron nuevas demandas étnicas y establecieron inéditas alianzas con distintos actores políticos. Este cambio radical respecto al indigenismo anterior ha permitido, desde la década de 1980, la emergencia de movimientos sociales que se autodefinen en términos étnicos, en países como México, Bolivia, Brasil, Ecuador, Perú y Guatemala. Esta tendencia coincidió con un momento de profundas transformaciones globales que ha posibilitado la producción de nuevas maneras de representar la alteridad del «Otro» indígena. Se ha propuesto incluso *el fin del exotismo* (Bensa, 2016) de la antropología, en un contexto de expansión del capitalismo y del mercado transnacional¹².

¹¹ Simultáneamente, en Estados Unidos se daba un proceso de renovación crítica y radical de la disciplina, exemplificada en la publicación de Hymes (1972). Un balance contextualizado respecto a esta renovación de la antropología norteamericana puede verse en Roseberry (1996).

¹² Sobre este punto, véanse Ramos (2012) y Cadena y Starn (2010).

Cambios en la antropología, cambios en la sociedad peruana

Este libro sitúa la comprensión de la antropología en el marco de determinadas circunstancias políticas¹³. Sostiene que la retórica e intenciones indigenistas le proveyeron a la antropología peruana una agenda clara: rescatar etnográficamente del olvido histórico a las postergadas poblaciones indígenas. Con esta tarea a cuestas, la antropología asumió, desde los años 40, el rol de ser la nueva ciencia empírica capaz de explicar, integrar y restituir simbólicamente a la «nación» a las poblaciones indígenas, usualmente vistas como una «raza atrasada», culturalmente «reacia al cambio», anclada en sus ancestrales «tradiciones», cuando no «desconfiada» de las promesas civilizatorias de la modernidad.

Las circunstancias de esta estrecha relación entre antropología y poder en el Perú pueden ilustrarse a través de cuatro escenas que sintetizan las tensiones que provocó su cercanía a la política y al Estado:

- 1) El fundador del indigenismo y la antropología en el Perú, Luis E. Valcárcel, se desempeñó como ministro de Educación entre 1945 y 1947, durante el gobierno de José Luis Bustamante y Rivero (1945-1948), e impulsó desde esa posición de poder la creación del Instituto Indigenista Peruano (1946), la fundación del Instituto de Etnología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1946) y del Museo Nacional de Arqueología y Antropología (1945).
- 2) Poco años después, el reconocido escritor y antropólogo José María Arguedas formó parte —con el mismo Valcárcel— de una comisión especial designada por el Congreso de la República, para organizar la reapertura, en 1959, de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Desde esta comisión, Valcárcel (como presidente) y Arguedas (como miembro), impulsaron la creación de la carrera de antropología como una nueva disciplina social que facilitaría el conocimiento de las poblaciones indígenas y sus posibilidades de desarrollo rural.
- 3) Por su parte, en la misma universidad de Huamanga, un joven antropólogo, Osmán Morote Barrionuevo (hijo del reconocido folklorista y rector del mismo centro de estudios, Efraín Morote Best), se radicaliza en los

¹³ Para dicho fin, este libro toma como horizonte una nueva corriente historiográfica de crítica antropológica donde se articulan el trabajo de archivo con la recopilación intensiva de entrevistas y testimonios orales. Esta corriente fue iniciada y desarrollada por autores que han renovado nuestra comprensión histórica de la disciplina: Hallowell (1974), Stocking, Jr. (1987 y 1995), Kuklick (1991), Stolcke (1993) y Goody (1995); véase también un clásico de la historia y sociología intelectual: Ringer (1969).

años 60 en las canteras del maoísmo campesinista y logra convertirse, desde los años 70, en un importante dirigente del comité central del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso.

- 4) Por último, Mario Vásquez, joven antropólogo egresado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, formó parte del equipo central que lideró Allan Holmberg, entre 1952 y 1966, en el famoso «Proyecto de cambio cultural en la comunidad campesina de Vicos», conocida propuesta de antropología aplicada de cambio cultural auspiciada por la Universidad de Cornell y el Departamento de Estado de Estados Unidos. El propio Vásquez, pocos años después, fue quien sustentó los principios, ideas y propuestas técnicas de la reforma agraria del gobierno militar (1969), y dirigió, incluso, puestos claves en el régimen castrense, como la Dirección Nacional de Organizaciones Campesinas y Nativas, primero, y la Dirección Nacional de Reforma Agraria, después.

Este clima antropológico derivó en una abierta disputa intelectual con la narrativa historiográfica del hispanismo criollo y los rezagos de los intelectuales oligárquicos, que entonces predominaba en los distintos espacios culturales de la élite limeña y en los círculos académicos universitarios, sobre todo en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y en la nueva Pontificia Universidad Católica, fundada en marzo de 1917. De algún modo, este desacuerdo perfiló dos visiones antagónicas de la historia, con dos sentidos y representaciones del pasado. Por un lado, el sujeto mestizo-criollo, de convicciones católicas, imaginado por los historiadores hispanistas y las élites culturales oligárquicas, y, por otro, el campesino indígena, que representaría, según los indigenistas y la naciente antropología peruana, el verdadero sujeto nacional y el núcleo esencial de la nueva nación peruana.

El trasfondo político de esta disputa era cómo reconocer la condición pluricultural de la sociedad peruana, precisamente en una coyuntura histórica —la de los años 40— en que se ensanchaba la presencia del Estado en las zonas rurales; se expandía la educación primaria y secundaria, con lo que se reducía el analfabetismo campesino; se incrementaba la red de maestros rurales; se articulaba el territorio rural por una nueva red de carreteras, y el mercado interno tenía cada vez mayor presencia en los intercambios económicos campesinos.

Esta controversia intelectual ocurrió al mismo tiempo que se inicia una verdadera revolución demográfica, motivada por la migración del campo a la ciudad, que provocó acelerados cambios culturales en miles de comunidades

campesinas, las mismas que desde los años 40 iban siendo estudiadas por la joven ciencia antropológica. Aunque el cambio cultural más acelerado se produciría en ciudades como Lima —que pasó a representar, entre 1940 y 1993, del 10% al 30% de la población nacional—, curiosamente, las investigaciones antropológicas le prestaron poca atención a este proceso y estuvieron menos preparadas para comprender lo que José María Arguedas (1961) llamó «espacios de esperanza»; José Matos Mar (1984), «desborde popular», y Carlos Franco (1985), la «otra modernidad».

El libro plantea cinco puntos de reflexión sobre las modalidades de representación que elaboró la antropología peruana acerca del *indio*, el *campesino* y el *cholo*, sea en su pasado (vía la etnohistoria) o sea en su presente (mediante la etnografía). Me propongo comprender los vínculos que se establecieron entre indigenismo y antropología, en un arco temporal que se inicia en 1946 (con la fundación del Instituto de Etnología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en el marco del auge del culturalismo y las teorías de modernización) y que culmina 40 años después, en la década de 1980 (con el intenso debate político e intelectual que antropólogos, pero también historiadores, arqueólogos y sociólogos, desarrollaron acerca de la supervivencia futura de la «cultura andina» ante los desafíos de la caótica modernidad urbana, pero, sobre todo, por el avance depredador del capitalismo y su proyecto cultural homogeneizador). Lo cierto es que este debate ocurría en una década marcada por una profunda crisis económica, la rearticulación política de la derecha tecnocrática, la irrupción armada de Sendero Luminoso, la debacle del populismo estatal del gobierno del APRA y la crisis intelectual y política del grueso de la izquierda.

Busco poner a discusión un conjunto de temas que permitan reflexionar cómo los antropólogos en el Perú definieron, entre las décadas de 1940 y 1980, aquello que designaron como el «problema indígena y/o campesino» y, lo más importante, ubicándose ellos mismos como los intérpretes científicos —y, por momentos, morales— de sus procesos y tendencias. Quiero contextualizar un problema central: la insistencia de estos intelectuales por convertirse en los portavoces científicos de la vida de las poblaciones *indígenas*, *campesinas* y *cholas*, y en los principales *intérpretes* para desentrañar y traducir las diversas manifestaciones de la «cultura andina». En ese sentido, es importante reconstruir los distintos diagnósticos que levantaron sobre la diversidad cultural en los Andes, cuyo fin último fue posicionarse como *mediadores culturales* de los pueblos indígenas frente al ámbito público del Estado, la cultura y la política nacional.

Ello nos lleva a reconstruir los debates que los antropólogos diseñaron en la segunda mitad del siglo xx, para representar a las poblaciones indígenas

bajo distintas miradas teóricas y políticas, algunas veces, contradictorias. Este trabajo es una tentativa de narrar cómo la antropología en Perú se imaginó a sí misma como una disciplina científica. También problematiza las tensiones que produjo su cercanía ideológica al indigenismo. En esta búsqueda, sus protagonistas —antropólogos y antropólogas— abrazaron temas tan diversos como el estudio etno-histórico de la *mentalidad andina*, la persistencia del *ayllu* como organización social básica de la comunidad campesina, la vigencia de un *pensamiento mítico* y la religiosidad indígena de raíz prehispánica, o la fortaleza de las *formas andinas* de reciprocidad, intercambio y parentesco en medio de una economía de mercado. Pero también se interesaron por la desigualdad clasista de las comunidades campesinas y, en sus vertientes más politizadas, creyeron encontrar allí las semillas ya no de una antigua mentalidad indígena, sino de la conciencia política revolucionaria de las *masas campesinas*.

Sin embargo, a este listado añadiremos un tema no previsto por la imaginación indigenista: la irrupción, en Perú y toda América Latina, de millones de campesinos que migraron a las ciudades, lo que, en el caso peruano, propició una verdadera revolución cultural que provocó una ruptura radical en la interpretación del país. Esta irrupción cultural abrió, por primera vez, nuevas rutas para repensar la modernidad y la modernización de la sociedad peruana —más allá del paradigma indigenista y andinista—, esta vez, alejada de sus bases indígenas, como reiteró repetidamente el indigenismo culturalista. Se trataba ahora de la incursión de migrantes andinos en los nuevos espacios urbanos, que produciría un nuevo actor colectivo: el *cholo*, y trazaba una nueva ruta cultural: el *proceso de cholificación*, que llamó la atención de la antropología y la sociología, entre las décadas de 1960 y 1980, como revelan las tempranas investigaciones de José María Arguedas (1957), François Bourricaud (1962), Aníbal Quijano (1965c) y José Matos Mar (1968). De algún modo, el desplazamiento de los campesinos a las ciudades tomó por sorpresa a la antropología, y reflejaba las transformaciones culturales que atravesaban a la sociedad peruana y latinoamericana; esto es, el abrupto tránsito histórico de su condición de sociedad rural a una sociedad predominantemente urbana¹⁴.

Para enfrentar estos temas, el libro se organiza en cinco capítulos que buscan captar las dinámicas de los cambios intelectuales entre las décadas de 1940 y 1980:

14 Para balances sobre este itinerario, pueden verse Gorelik (2008) y Morse (1971).

- 1) «Indigenismo, nación y antropología: México (1910-1950)». Este capítulo sirve de antecedente fundante de todo este proceso y nos centramos en reconstruir panorámicamente los vínculos que se establecieron en México —de 1910 a 1950— entre indigenismo, antropología y nación, pues fue, de seguro, la mayor experiencia de construcción estatal de la disciplina en América Latina y que tuvo una influencia gravitante en el Perú y los países andinos. Si el lector desea tomar un atajo, puede ir directamente al capítulo II, aunque la comparación con México es pertinente porque inscribe el caso peruano en el marco de una red más amplia de debates y acciones indigenistas. No es posible comprender los orígenes de la antropología en el Perú sin el trasfondo de la antropología indigenista en México, tan preocupada por el *mestizaje* y la *aculturación* de los pueblos indígenas.
- 2) «Indigenismo, antropología y el “problema del indio” (1879-1945)». En este capítulo se analizan las relaciones que las propuestas políticas e ideológicas indigenistas (principalmente de Manuel González Prada, José Carlos Mariátegui y Luis E. Valcárcel), la influencia de la diplomacia cultural filantrópica norteamericana y la antropología culturalista norteamericana, adquirieron para el caso peruano. Estas influencias propiciaron ideas, sentidos comunes y programas de estudios, e impulsó el inicio de las investigaciones antropológicas, arqueológicas e históricas, en el contexto de la mayor presencia de los Estados Unidos en la región, la crisis del Estado oligárquico y su disputa con la otra corriente intelectual —principalmente historiográfica— de notable influencia universitaria y política: el hispanismo criollo.
- 3) «Campesinos andinos: entre la modernización y la dependencia (entre las décadas de 1940 y 1970)». Analizamos aquí el primer itinerario académico-institucional de la antropología, entre 1940 y 1970, ya que fue la primera carrera universitaria de ciencias sociales en crearse en el Perú. La antropología nació con el claro objetivo de conceptualizar, primero, a las poblaciones indígenas andinas desde una influencia ideológica indigenista y teóricamente culturalista, para luego derivar en visiones que dialogaban abiertamente con la teoría de modernización, entonces en boga a nivel global, como modelo de la Guerra Fría para los países en vías de desarrollo. Pero también revisamos la reacción crítica que se expresó en lo que se conoce en América Latina como la «teoría de la dependencia», que constituyó una versión histórica, sociológica y antropológica alternativa para explicar el «subdesarrollo» del capitalismo latinoamericano, y que estableció redes de intercambio académicas entre las élites de las ciencias

sociales en América Latina. Analizaremos, para ello, dos instituciones claves de este periodo: el Instituto de Etnología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1946) y el Instituto de Estudios Peruanos (IEP), organismo privado no gubernamental de investigación social, creado en 1964 por los antropólogos Luis E. Valcárcel y José Matos Mar, y apoyado por fundaciones norteamericanas (como la Fundación Ford). El IEP logró reclutar a la élite académica peruana y andinista de las ciencias sociales de aquel momento. Ambas instituciones priorizaron investigar las dinámicas de cambio cultural en la sociedad rural en el marco del desarrollo desigual del capitalismo.

- 4) «Sueños de periferia. Antropólogos y campesinos en los orígenes intelectuales de Sendero Luminoso (1960-1970)». Este capítulo reconstruye la forma que asumió en el Perú (entre las décadas de 1960 y 1970) una corriente maoísta en antropología, que buscó representar políticamente a las poblaciones campesinas. Esta corriente tuvo una estrecha relación con una facción del Partido Comunista del Perú, la agrupación maoísta conocida como «Sendero Luminoso». Se toma como estudio de caso a la comunidad de antropología de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, centro de estudios ubicado en la ciudad de Ayacucho y que proveyó cuadros políticos e intelectuales importantes al proyecto armado de Sendero Luminoso. Se sostiene en este capítulo que la relación entre maoísmo y antropología en esta universidad planteó una situación inédita en las ciencias sociales en la región andina y delineó una nueva forma radical de entender las relaciones entre las teorías antropológicas, las políticas indigenistas de modernización y el marxismo-leninismo en América Latina.
- 5) «Desborde popular, “cultura andina” y modernidad occidental (1980-1990)». Este capítulo se ubica en un contexto nacional pos reforma agraria, de retorno a la democracia, luego del gobierno militar, de la irrupción armada del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y de la consolidación de la transición demográfica urbana del Perú. Se analiza cómo, en los años 80, los debates entre la antropología y las demás ciencias sociales (en especial, la historia y la sociología), se centraron en comprender las posibles rutas de modernidad de la cultura andina, ya no en un contexto de reproducción en la sociedad campesina —como planteara el indigenismo desarrollista—, sino, esta vez, en el escenario de una *nueva modernidad popular* que se estaría gestando en las ciudades. La ciudad se convertiría en el escenario de disputa de movimientos sociales urbanos, que buscaban el

reconocimiento de derechos y servicios básicos, y que expresaban nuevas manifestaciones culturales, muy lejanas de aquellas evocadas por el indigenismo clásico o el maoísmo antropológico radical de la década previa. De manera específica, analizo la participación activa de antropólogos en la conformación de proyectos políticos neoliberales, proporcionando una visión exótica y *no-moderna* de los campesinos indígenas. Ello ocurrió en el informe de la comisión del caso Uchuraccay, presidida por el escritor Mario Vargas Llosa. Pero también examino las discusiones intelectuales que plantearon antropólogos, sociólogos e historiadores —la mayoría de las veces, cercanos a posiciones de izquierda (y también de derecha)—, preocupados por caracterizar el «desborde popular» generado por los migrantes andinos. Lo que estaba en disputa era el nuevo significado de la modernidad capitalista en los Andes, pues esta ya no pasaba por la redención o modernización del indígena, sino por la creación de un nuevo sujeto nacional-popular, el *cholo*, portador de una propuesta cultural realmente democratizadora: *la cholificación de la sociedad peruana*.